



TITLE:

ティリッヒ・ヒルシュ論争が明らかにしたもの: ティリッヒ神学と宗教社会主義が直面した課題

AUTHOR(S):

岩城, 聡

CITATION:

岩城, 聡. ティリッヒ・ヒルシュ論争が明らかにしたもの: ティリッヒ神学と宗教社会主義が直面した課題. ティリッヒ研究 2001, 3: 17-34

ISSUE DATE:

2001-09

URL:

<https://doi.org/10.14989/57595>

RIGHT:

ティリッヒ研究 現代キリスト教研究会

第3号 2001年9月 17~33頁

ティリッヒ・ヒルシュ論争 が明らかにしたもの ティリッヒ神学と宗教社会主義が直面した課題

岩 城 聡

【はじめに】

パウル・ティリッヒの思想発展を理解する上で、エマヌエル・ヒルシュ⁽¹⁾との交友と対決という関係を見無視するわけにはいかない。両者は1907年秋にベルリンのヴィンゴルフクラブ⁽²⁾で知り合ってから以来、友人として互いの思想形成に大きな影響を及ぼしあった。しかし、第一次世界大戦後からナチス台頭にかけての時代状況の中で、両者は次第に対立を深めていく。ティリッヒが社会主義の可能性を探求すると同時に社会主義の内的矛盾を指摘し、社会主義の深化を目指す宗教社会主義の立場を展開したのに対して、ヒルシュはワイマール共和国を憎悪し、親ナチスの方向をたどるようになる。とくに、1933年1月のナチスによる政権奪取以降、ヒルシュは「ドイツのキリスト者」⁽³⁾の運動に積極的に加わり、人種理論や指導者原理を含むナチス思想に対して積極的な神学的根拠を与えようとした。

両者の関係は、ティリッヒがアメリカに亡命して以降、公然たる論争の局面に入る。この論争は、その後のティリッヒの神学・宗教哲学に大きなインパクトを与えた。ティリッヒとヒルシュがとくに激しい論争を繰り広げたのは、カイロス論など20~30年代の宗教社会主義において中心的な位置を占めた概念を巡ってであり、歴史的出来事としてのナチスの政権把握と相まって、ティリッヒおよび宗教社会主義に大きな課題を突きつけたと言える。したがってこの論争を研究することによって、当時の神学的対決のコンテキストの中で、ティリッヒの思想形成における課題をより鮮明にとらえることができると筆者は考えている。

ティリッヒ・ヒルシュ論争を研究するに当たっては、時代状況、とくにドイツ教会闘争における対立と闘争の概観、ティリッヒとヒルシュの交友関係についての伝記的研究、および思想の発展史的研究、両者の政治的対決点、両者の宗教哲学的・神学的対決点、を明らかにする必要があると思われるが、本稿では および についてはきわめて簡単なものにとどめ、主として および について報告したい。なお、文献としては、ティリッヒ自身の2つの書簡に主として依拠し、ライマーの研究、エリクセンの研究、およびその他の研究も必要に応じて参照した。

【ティリッヒ・ヒルシュ論争の概略】

第一次大戦前後に芽生え、ワイマール期に次第に明確になったティリッヒとヒルシュの対決が公然たるものになったのは、1934年から35年にかけての公開書簡においてであった。ヒルシュに当てたティリッヒの最初の公開書簡は1934年10月1日付けで、「カイロスの神学と精神的状況：エマヌエル・ヒルシュに対する公開書簡」と題され、カール・シュミット⁽⁴⁾が編集する *Theologische Blätter* の11月号に掲載された。これに対するヒルシュの返答は、1934年11月16日付で「シュターペル博士への手紙」と題されたものであり、ヒルシュの友人であり青年国民ルター運動の同僚であったシュターペルに送られ、『キリスト者の自由と政治的責務：シュターペル博士らに対する書簡』という冊子の中に収められて出版された。ティリッヒはさらにこれに対して第2のヒルシュ批判を意図し、1935年5月に公開書簡を送った。この第2の書簡は、「何が問題か：エマヌエル・ヒルシュに対する回答」と題され、*Theologische Blätter* に掲載された。これらの論争は、当時ドイツ国内だけでなく、国際的にも大きな反響を引き起こした（Reimer, p.326 ff）。

ティリッヒの第1の書簡は、1934年に亡命先のニューヨークで受け取ったヒルシュの『哲学的・神学的考察から見た今日の精神的状況』という著作を読んで、それに対する批判として書かれたものである。書簡は4部からなり、序文ではヒルシュに対する批判点が簡潔に述べられ、続く第1部では、ホロス、ノモス、ロゴスといったヒルシュの主要概念が批判にさらされ、それらがティリッヒらの宗教社会主義、特にカイロス論からの剽窃であり歪曲であると厳しい調子で論議が展開されている⁽⁵⁾。第2部ではヒルシュの神学思想についての分析的批判が行われ、最後の部分は結論に当てられている。この小論では主として神学的な批判の概観にとどめたい。また、第2の書簡では、ティリッヒは、抑制した表現ではあるが、ヒルシュに本質的な批判を加えている。しかし、主な論点はほぼ第1の書簡で出尽くしていると言って差し支えないようである。

【ティリッヒによるヒルシュ批判の要点】

<ホロス概念の批判>

第1の書簡第1部の中で、ティリッヒはまず、ヒルシュの「ホロス」概念に批判を集中し、それがヤスパースの「限界状況」概念の借用であり、またティリッヒ自身のカイロス論の歪曲であると指摘する。

ヒルシュの「ホロス」概念について、エリクセンに従って簡単に見ておこう。ヒルシュは、

「ホロス (ὅρος=limit, Grenze)」、 「ノモス (νόμος)」、 「ロゴス (λόγος)」という3つのギリシャ語を中心概念として、現代を説明しようとするが、その中で中心的な位置を占めるのがホロスである。ホロスとは「超えることのできない境界」であり、この境界で「歴史的瞬間における聖なるものの告白」が始まるという。一方、ノモスとは「秩序、生活、思想の条件」であり、ロゴスとは「自己表現的な生ける精神」である。ヒルシュによれば、ナチズムはこれらの3つをドイツの生活に導入し、歴史の転換点をもたらしたというのである。各民族にとってのホロスは、ノモスの中に、つまり人間の行動を律する規則や価値、習慣の中に表現される。ナチスが法律、秩序、家族、伝統を強調することは、ナチスがノモスを正しく理解していることを示す、というのがヒルシュの評価である (Ericksen, p.152-153)。

まずティリッヒは、ヒルシュのホロス論が「カイロス」という用語を避けてはいるものの、その内実はカイロス論からの剽窃といえるほど一致点が多いと指摘する。「ヒルシュがカイロスの代わりに語っているのは、〈現在の時間〉とそれが示す〈始まり〉であり、また、それが神学と哲学にとって内包している〈特別な責任〉であり、〈われわれの歴史的瞬間の宗教的意味〉、〈現在の瞬間の状況において聖なるものを告白すること〉、〈歴史的時間の要求に心を開くこと〉」(Tillich [1934], S.147)である。なるほど、これを見ればヒルシュのホロス論はティリッヒおよび宗教社会主義が主張していたカイロス論そのものであるといえる⁽⁶⁾。

ティリッヒはカイロス思想との共通点を指摘する一方で、ヒルシュによるその一面化に矛先を向ける。ティリッヒによれば、カイロスとは過去の要素と未来的要素が預言者の姿勢において1つに結びついたものであり、決して時間の中に固定した永遠ではない。それは成就と待望の2つの要素が結合したものである。それに対して、ヒルシュのホロス概念は、現在という特定の歴史的瞬間を「聖なる中心」として固定化している、とティリッヒは批判するのである。

「君の本に対する私の批判は次の一言にまとめることができる。それは、君が預言者的で終末論的に考えられたカイロスの教義を、現在の出来事に対する祭司的・ sacramental 的聖化へとねじ曲げている、ということだ。」(ibid., S.152)

ティリッヒは、時と場所における所与についての sacramental 的⁽⁷⁾聖化と、神の国の宣言についての預言者的理解、とを厳密に区別しなければならないと指摘する。神の国は約束でもあり、要請でもある。カイロス理論の終末論的性格は、人間の責任および待望の原理と結合して、歴史的時間を偶像的に sacramental 化することに強く反対してきたのであって、ヒルシュは預言者的・終末論的な志向を持つカイロス論を、現在の出来事に対する祭司的・ sacramental 的聖化に歪曲していると、ティリッヒは強く批判する。ティリッヒ自身の書簡を引用する。「おそらく君は、 sacramental 的な態度と預言者的態度についてわれわれが区別したことを覚えていだろう。それは空間と時間における所与として聖化された聖なるものと、神の国についてのイエスの説教の意味において〈近づいている〉聖なるもの、それ故に約束でも要請でも

ある聖なるものとの区別である。この終末論的瞬間は、原始キリスト教においても宗教社会主義においても、カイロス論と不可分に結びついている。」(ibid., S.151-152)

ヒルシュによるこのような現実の聖化にたいして、当然にもティリッヒは預言者的批判の姿勢を強める。その中で、当時対立する立場を代表すると見られていたバルトとヒルシュの狭間にあつて、バルト寄りへの転換とも受け取れる発言を行うのである(8)。「有限な存在または出来事における神的なものの把握できる現臨を排除するかぎりにおいて、終末論的な瞬間は我々をバルトと結びつける。また、終末論的なものはバルトにおいて超自然的であるが故に、それは我々をバルトと切り離す。我々にとって終末論的瞬間は逆説的性格を持っている。我々は超越的なものを非弁証法的な仕方では歴史と対立させるのではなく、超越的なものが歴史に侵入し、歴史を破砕し、変革するものとして理解されるときに初めて超越は真の超越として理解されうと信じる。(…)カイロスの神学はまさに青年国民ルター派の神学と弁証法神学の間に立つ。カイロスの神学は、弁証法神学を抽象的超越への偏向と見なし、青年国民ルター派の神学をデモニッシュ・サクラメンタルな神学への偏向とみなす。(…)だがたしかに、闘争が激しくなる限り、我々はデーモン化されたサクラメンタリズムの攻撃に抗して終末論を唱える側に立つ。超自然的狭隘化と正統主義的硬直化という高価な代価を払わなければならないとしても、有限な現実の絶対化に対する終末(エスカトン)の代価を払うよりはましである。」(ibid., S. 152)

ここには、バルト神学とナチス支持の政治神学の双方の「間」で苦闘しながら、一定の局面ではバルトの側に立って対決せざるを得ないティリッヒの決断が見られる⁽⁹⁾。しかしこれはティリッヒが神学的にバルトに譲ったということではない⁽¹⁰⁾。ティリッヒはさらに、これを契機として自己の神学的・哲学的思想の深化を図ろうとするのである。

< 信仰的現実主義 >

その一つが、「信仰的現実主義 (Gläubiger Realismus)」の強調である。宗教社会主義者は現在の闘争を、来るべきもののための闘いに見なしている。信仰的現実主義の立場は、特定の歴史的出来事をロマン主義的に絶対化しないし、一つの時代全体を全面的に否定することはない。それにたいしてヒルシュは、1918年のワイマール共和国の誕生に対して「絶対の否定」を、そして1933年のナチス政権把握に対しては「絶対の肯定」を行っている、というのがティリッヒの批判の中心である。

ヒルシュは、ワイマール時代を憎悪し、デモニッシュなものとかえ呼んでいる。ここで重要なのは、ヒルシュの「デモニッシュなもの」という概念は、ティリッヒのそれとは違って、もっぱら否定的にとらえられ、創造的な側面をもつものではなかったという点である (Reimer, p.303)。ティリッヒによれば、デモニッシュなものは形式創造と形式破壊との間の緊張に依

存しており、両方の要素の統一である。それは、一面的な否定的、破壊的、反意味的原理であるザターニッシュなものとは区別されなければならない。ティリッヒは、ヒルシュが「混乱と腐敗の時代」、「民族の深淵、歴史の終焉の時代」、「死に至る病にかかった国民と国家」など口を極めてワイマール共和国を非難し、葬り去ろうとしているのに対して、「そのような時代は存在しない。いかなる時代も他の時代をそのような時代だと呼ぶ宗教的、神学的権利を持たない。＜人を裁くな。あなたがたも裁かれないようにするためである＞は、諸々の時代や民族にも当てはまる」(Tillich [1934], S.153)と警告を発する。

他方、ヒルシュはナチスによる政権掌握を全面的に肯定し、称賛する。「君がイタリックで書いている＜わが民族の解放、歴史の新時代の勃興＞こそが＜福音主義教会の解放であり、勃興でもある＞と君は言うのだ。従って君は、1933年という年を密接に西暦33年という年にあまりにも近づけているために、この年は君にとって救済史の出来事という意味を持ってしまうのである。」(ibid., S.154) ヒルシュの心酔振りには、ナチスの政権掌握をイエスの出来事の地平にまで高めている、とティリッヒは批判しているのである。

信仰的現実主義は、時代の現実に対する一面的絶対化を排する。宗教社会主義は、特定の歴史的な時期にそのような絶対性を与えるためにカイロス論を用いたことは決してなかったし、デモーニッシュなものについても弁証法的に理解した。たとえば資本主義の中にもデモーニッシュな要素を認めるが、それは隠されたものであり、そうしたデモーニッシュな要素に対する闘いは、カイロスという形態において世界的破局からの活路を見いだすと信じていた、とティリッヒは言う。このカイロスはそれ自体のうちに、信仰的現実主義という形態において約束と要請という両方の要素を含んでいる。

この信仰的現実主義は、預言者の運動に内在しているユートピア主義と対立する。ユートピア主義とは、「有限な可能性、期待しうる可能性を、絶対化することである」(ibid., S.155)とティリッヒは言う。われわれは到来するものを待望する情熱を失ってはならないが、「未来の形成にとっての歴史的瞬間を正しく評価しつつ、なおユートピア主義に陥らない立場」(ibid., S.155)こそが重要なのである⁽¹¹⁾。ところがヒルシュは、「イデオロギー的熱狂主義を神学的に打ち破り、それを信仰的現実主義に転換する代わりに、それを強めた」(ibid., S.155)とティリッヒは非難する。

＜啓示の源泉について＞

さらに、ティリッヒは第1の書簡の第2部の中で、啓示の本質、社会学的分析の必要性、民族と国家の概念、教会の自由と独立、留保と責務の弁証法⁽¹²⁾、について自己の思想を展開している。中でも、神学思想的に重要と思われるとを取り上げてみよう。

ティリッヒにとって重大な関心は、ヒルシュが事実上、当時のドイツにおける出来事を聖書

と並ぶ第二の啓示の源泉にしているのではないか、ということであった。「現在進行中の歴史は、聖書と並ぶ啓示の源泉なのか。君の場合、ほとんどそのように思える。そうであるならば、君とは違った風に現代史を判断する人々は啓示の一つの源泉から排除され、同じ出来事を異なって理解する人々は、啓示の出来事から排除され、しかも政治的出来事に関する政治的判断に基づいて排除されることになるだろう。」(ibid., S.160) というティリッヒの指摘は、その後の歴史的事態の進行によって立証されることとなった。

また、ティリッヒは自分のカイロス論についても同様の問題点があることを認める発言を行っている。「私はそうした見解がカイロス概念によって正当化されうるのかどうかを自問する。どうしても分からないが、過去においてたしかにここで提起される問題を我々が十分に追求してこなかったことを認める。」(ibid., S.161)

ライマーの指摘通り、ヒルシュとの論争の中で、ティリッヒは啓示とカイロスの関係、啓示された真理に「捉えられている」側面と「人間的決断」という要素の関係を、より適切に理解し定式化する必要性に迫られたのである。ティリッヒは主張する。啓示には2つの側面がある。1つは啓示それ自体 (per se) 、つまり客観的で排他的であり、思想と行動の最終的基準となる啓示である。しかし啓示は、それを現実化することによって具体的なものとなる。カイロスは、そこから人間が啓示の経験に入る状況なのである。これをティリッヒはカイロスと啓示の相関、または啓示相関 (Offenbarungskorrelation) と呼んだ (ibid., S.161) 。状況が変わると、カイロス・啓示相関は変化するが、それは啓示自体ではないのである。

「啓示とは、私自身が服属していると知っているもの、無制約的に私の思想と行動の最終的基準となるものである。カイロスとは1つの歴史的時間であり、それ故に決して啓示それ自体ではあり得ない。それはただ、新しい啓示相関を指し示すことができるだけである。一方、カイロスは、啓示の意味が認識と行動のために新たに自己を露わにし、たとえば資本主義または国家主義というデモニッシュなものに対するキリストの十字架のように、時間的状況に面して真理の最終基準が新たに見えるようになる瞬間である。」(ibid., S.161-162)

ティリッヒが、ドイツ民族にとって全ての可能性が実現される「ドイツの時」というヒルシュの概念を峻拒するのは、このような観点からである。

< 民族と国家について >

民族と国家に関するヒルシュ批判では、まずヒルシュが次の3つの同一視を議論の前提としていると指摘する。「聖なるホロス」と起源 (Ursprung) の同一視、 起源と民族 (Volk) の同一視、 民族と血の紐帯 (Blutbond) の同一視、である。

そして、 については、ヒルシュがホロスを「どこから(Woher)」という起源のみに限定し、「どこへ(Wozu)」という次元を捨ててしまっていると批判する。「ホロスは、人間が起源を超

えて何かを創造する形態においても有効ではないのか。それは、歴史的な生において「どこから」>が超えられる「どこへ」>においても有効ではないのか。」(ibid., S.165)とティリッヒは問いかける。

起源と起源神話は、ティリッヒが前年(1933年)に「社会主義的決断」で掘り下げて検討した中心概念である。「起源」とは、人間がそこから由来し、人間を生み育てる力である。人間は起源に反抗し、自立しようとするが、けっしてそこから離れることはできない。成長は、起源から発した生命が発展し、そして起源に帰る過程である。そして、この起源は、無数の神話の中に表現されている。「この起源神話の意識こそ、あらゆる政治的保守主義、ロマン主義の根である。」(Tillich [1933], S.291)しかし、人間は過去へ向かって自己の起源を捜し求めるだけではない。「人間は、所与の環境から自己を解放しようとする要請を持つため、<どこから>の問いに加えて「どこへ」という問いを発する。」(ibid., S.291)この「どこへ」の問いによって、人間の自己超越が可能になるのである。したがって、「どこへ」の問いを捨象した起源志向は、ひたすら過去の神話に自己の存在根拠を求めざるを得ず、未来への可能性を押し潰してしまうのである。

また については、ヒルシュが民族の起源をヨーロッパの民族国家という最近の現象と取り違えて理解している点を指摘する。ヨーロッパの民族国家は、産業革命以降の現象に過ぎない。ヒルシュのこの混同によって、部族や血族集団などさまざまな歴史的集団が排除されてしまっている。それは「形而上学的絶対化」である、というのがティリッヒの批判である。 についてはティリッヒは、ヒルシュがこの「血の紐帯」をドイツ民族と同一視し、あらゆる混血を排し、混血の人々および非ドイツ民族すべてから、人種条項によって権利を奪おうとしていることを強く非難している。

国家の問題に関連して、第2の書簡の中でティリッヒが取り上げているルター派の「二王国論」について、若干の検討を試みよう⁽¹³⁾。ヒルシュ自身の主張によれば、2つの王国に関して、ヒルシュは一方では、2つの領域を区別する立場をとる。そして、一方の領域を「良心の共同体」と名付け、他方を「法と民族と国家という地上の組織された共同体」とよび、ナチス・ドイツを含めたすべての国家を、地上的な一時的権威と見なしている。この限りでは、伝統的なルター主義に忠実であると言えることができる。ヒルシュはそこから、アナキズム、民主主義的平和主義、共産的社会主義(宗教社会主義を含めて)が2つの領域を混同し、常に不可視的でなければならないものを歴史的に現実化しようとしていると批判する⁽¹⁴⁾。

ヒルシュは、他方でこの2つの「共同体」の間には「接点」があるとする。彼はそれを「有神論的歴史観」と呼ぶ。「地上の共同体」に対する「良心の共同体」の衝撃は、高次の道徳性に目覚めた諸個人の倫理的意志決定を通じて生起する。そのような個人は、一方の領域を他方に解消することなく、国家の諸機関と法律を改善し、地上の領域において、正義と自由、健全さ

といった理想に近づくように献身する。このような仕方で、2つの共同体は、互いに動的な相互関係にあると、ヒルシュは主張する。問題なのは、このような「接点」が個人の意志に依存していると思われる点である。ヒルシュは、ワイマール共和国の指導者ではなく、ナチスの指導者にその資質を認めているが、その基準はヒルシュ自身の恣意的・主観的判断に置かれているといえよう⁽¹⁵⁾。

ヒルシュの「二王国論」に関してティリッヒは次のような批判を展開する。まず、「ヒルシュの二王国論においては、一方はもっぱら個人の内面性に関わるのに対して、他方はもっぱら政治的・社会的生活の秩序に関わっており、結果としてこれらの秩序は神の国の到来の待望による批判から逃れてしまっている。」と述べ、「ヒルシュは、それらの秩序に対して明白な宗教的聖化をおこなっており、その中に作用しているデーモンに対するすべての批判を放棄している。」(Tillich [1935], S.216)とティリッヒは指摘する。ティリッヒのヒルシュ批判は、ヒルシュ自身の主張に対応して2つの方向をとっている。一方では、2つの領域の分離、あるいは二元論を批判しつつ、他方において、ヒルシュには社会的・政治的秩序を裁き批判する適切な基準がないために、結果として神的なものを地上の領域へ崩壊させていると批判するのである。そして重大なのはその結果、ヒルシュが教会の抵抗権を否定し、国家の絶対的要求を支持することになり、そのことによって政治的領域における反キリスト的事象に対する抵抗の可能性を教会から奪っていることである。ここにティリッヒとヒルシュが切り結ぶ現実的対決点がある。もちろんライマーが指摘するように、ヒルシュにも政治的領域における基準がなかったわけではない。しかしそれは、「歴史の主の前に敬虔に跪き、永遠なるものの懲らしめの前に自らを開く」(Reimer, p.317)というものであり、あまりにも具体的な時代状況という一方の極を欠落させた非弁証法的な思考であると言えよう。

【ヒルシュによる反批判】

ヒルシュによるティリッヒへの回答は、短い序文と導入部、ティリッヒによるヒルシュの著作の不正確な解釈について、「境界」概念に関する「剽窃」非難について、カイルス論に関する「剽窃」非難について、地上の権力をサクラメント化し、教会からは抗議の余地を奪っているという非難について、結びとして、ティリッヒとの個人的・知的関係についての追憶、から成り立っている。ここでは、およびについて簡潔にまとめてみる。

ヒルシュによるティリッヒ批判の1つは、弁証法理解に関するものである。ヒルシュによれば、ティリッヒの弁証法は責任を逃れるためのものであり、ヒルシュの方法は逆説的な神学の方法である。ヒルシュによれば、ヒルシュの逆説的弁証法は、共同体的実存の所与性と歴史的束縛性を逃れることができない弁証法である。ティリッヒは特定の歴史的状況と民族的なあり

方に対する具体的で責任ある関与を逃れるために、弁証法に逃げ込んでいるという (Hirsch [1934], S.194 ff.)。この対比は、ドイツ民族に対する関わりにはっきりと現れている、とヒルシュは言う。以下はライマーの記述からの引用である。

「ヒルシュは多様な国家と民族が入り組んでいると言う事実を否定しようとはしないが、自己の存在の〈真の生命を保持する根拠〉についての主たる経験は自己の民族というコンテクストにおいてのみ見いだされると主張する。ある民族によるその民族的ノモスの再発見を通じて、神と人間の境界はある意味で打ち破られる。(…)ヒルシュが拒絶するのは、コスモポリタンでインターナショナルな、根無し草の神学である。」(Reimer, p.305-306)

ヒルシュがティリッヒの思想と生活に欠けていると考えたのは、歴史的な民族に対する義務感であった。ヒルシュはティリッヒを「自由に放浪する (frei-schwebender)」個人と形容し、そのような人間は世界で営まれている生を上から見下ろし、内面では正当化されるかもしれない直観によって自分の場所と任務を決めようとする、と厳しく批判する。ヒルシュによれば、ワイマール期の混乱をもたらしたのは、義務と民族への紐帯よりも自律と自由を強調した、そうした「放浪者」たちの一世代であった (Hirsch [1934], S.197)。

さらにヒルシュは、我々が自分自身を特定の民族の一員と認識するのは、神による創造の秩序のおかげである、と主張する。我々の真の自由と人間性は、この創造の秩序の中に自分の場所を発見しそれを受け入れるときにはじめて見出され、成就される。この「創造の秩序」という概念は、当時のコンテクストにおいてはドイツ民族による支配の聖化を意味していた。

「ヒルシュは、教会の抵抗権を破棄する一方で、国家の絶対主義的要求を支持し、その結果、教会と聖霊から政治的領域における反キリスト的事象に対する抵抗の可能性を奪っている」というティリッヒからの批判に関して、ヒルシュは親や主人、権威に対するルターの教えに言及することによって自己を弁護する。ヒルシュはこの忠誠の誓いを真剣に遵守するのがルター派の伝統であると主張し、ロマ書 13 章の忠誠の誓いへの反対は 19 世紀の自由主義の産物であると言う (ibid., S.199 ff.)。ルターによれば、キリスト者の自由は神に対する関係 (赦しと義認) に適用され、キリスト者の義務 (束縛) は地上の生活における律法に参与することに当てはまる。永遠の領域と時間的な領域という 2 つの領域は区別されるべきであり、それを混同しているのはティリッヒである。それはティリッヒが律法と福音の関係について正しい理解を持っていないからだ、とヒルシュは主張する。しかし、それは律法と福音の間に何の結合もないということではない。「神の愛において私を自由にしてくれる同じ神が、私を地上の歴史的な生活に置き、律法と義務を課される。神は私の信仰に、律法の下にある歴史的現実を付与される。」(ibid., S.204-205) とヒルシュは書いている。

「ヒルシュはドイツにおける現在の政治的出来事を、聖書の啓示と並ぶ第二の啓示の源泉にしている」という批判に対しても、ヒルシュは再び二王国論を対置して答えようとする。ヒル

シュは、「2つの源泉」というティリッヒおよび告白教会からの批判を斥け、否、自分はルターと同様に「キリストのみ」を啓示の源泉と見なしていると主張する。ヒルシュは、神がある意味では、民族覚醒運動を通じてドイツ人に神の意志を顕しつつあったことを認めるが、それは啓示ではないという。歴史における神の行為は我々に個人的な救いを与えはしない、個人の救いと永遠の命への復活は、イエスキリストを通じてのみ与えられるものであり、これが永遠の王国である。地上の現実、民族であれ、政治運動であれ、カリスマ的指導者であれ、この王国と同一視することはできない、というのがヒルシュの主張の要点である。

【まとめ】

さて、最後に見たヒルシュによるティリッヒ批判は、いくつかの重要な問題をティリッヒ自身に提起したと言える。第一に、ティリッヒの弁証法は歴史的使命からの逃亡であり、根無し草の思考であるという批判について検討してみよう。われわれは、ヒルシュとの公開論争の直後1936年にティリッヒが発表した自伝的著作「境界線上にて」において、ヒルシュによる批判に一面の真理を認めるような記述を見出すことができる。「ほとんどすべての決断において、実存の二つの選択可能性の間に立ち、いずれにおいても完全に埋没することなく、いずれに対しても明確な反対の立場をとらないということが、私の運命であった。思考というものは新たな可能性に対する受容性を前提とすることから、そのような立場は思想にとっては実り豊かなものであったが、生においては困難で危険なものである。現実の生は絶えず決断を要求し、したがってどちらかの可能性を排除することを要求するからである。このような基本思想と緊張から、運命と共に課題が生じる。」(Tillich [1936], p.3) もちろん、現実の生と思想とは緊密に結びついているのであるから、ティリッヒの思想もまた「境界線上」であえてこのような危険性を引き受けるものであったに違いない。しかし、それはティリッヒが思想的な決断をしなかったということを意味しない。ティリッヒはナチズムに反対して宗教社会主義の立場を選び取ったのであり、その決断に伴う苦難を進んで引き受けたのである。ティリッヒがしなかったのは、あらゆる決断に潜む有限性を閑却して、有限なものを絶対化するような決断であった。ティリッヒはすべての判断において「肯定」と「否定」が結びついているという認識に立って、一面的な判断による絶対化を避けたのであって、それをヒルシュは「逆説的でない逃避の弁証法」と評したのであろう。逆に言えば、ヒルシュの「逆説的」方法は、有限なるものの絶対化に容易に陥ることをティリッヒは指摘しているのである。

ティリッヒは、1938年の「神の国と歴史」において、神学の二極的方法(bipolar method)を強調している。宗教的歴史解釈は、一方で宗教的=超越的根源、つまり神の国というキリスト教の使信と、他方で政治的=内在的根源、つまり現在についての社会主義的解釈という二つの

根源を持っている。前者は原理と基準を与え、後者は素材と具体的適用とを与える、とティリッヒは指摘する⁽¹⁶⁾。「それは神学的決断が政治的決断に従属するということでもなければ、政治的決断が神学的尊厳を獲得するということでもない。そうではなく、世界に対する神的な要求は抽象的な超越の内部に閉じ込められるものではなく、現実を評価し変革するために用いられるということなのである。」(Tillich [1938], p.27) この二つの極は、唯一無二のカイロス(すなわちイエス・キリストの出来事)と、キリスト者の歴史的行為が行われる現実の状況、とも言い表される。この二極性そのものが、一方の極を一面的に強調することから発生する緊張の根源であると、ティリッヒは言う。「二極性を否定するならば、キリスト者のすべての歴史的行為は無意味になる。神の国の實在(reality)はそのような行為から独立したものとなる。というのは、それは歴史を超えて歴史の上にある領域に属するからである(弁証法神学)。個別の具体的な形態のカイロスが唯一無二のカイロスを破壊するならば、キリスト者の歴史的行為の基準が消滅し、デーモン的なものと闘う代わりに、キリスト教神学はデーモン的なものの変幻極まりない形態の犠牲となる(国家主義的神学)。行為を教会内部に集中する傾向が一面的に強調されるならば、世界史自体が放棄され、批判されないままで、すべての意味を破壊する力の支配に任されるままとなる(正統派ルター神学)。もしも教会外のキリスト者の歴史的行為が一面的に強調されるならば、教会史は独立性を失い、そうすることによって世界史と対照して歴史に意味を与える批判力を失う(自由主義な改革派および諸教派の神学)。(Tillich [1938], p.46) 当時の神学的諸潮流に対するティリッヒの評価が、ここでは二極の方法に関連する形で明確に述べられていると言えよう。

ティリッヒはまた、有限な歴史的現実に対する一方的な聖化と熱狂的支持に対して、信仰的現実主義に基づくユートピア主義批判を継続して展開する⁽¹⁷⁾。歴史の内部においては、無制約的な展望は決して開けてこない。歴史においては究極的な約束は断片的に実現するのみであって、「神の国」の成就是ただ超歴史的なものである。「カイロスの観点からする歴史的解釈は、要求と待望を分離するという誘惑に抗しなければならない。単なる要求は、パリサイ主義と道徳主義的ユートピア主義に陥る。」(ibid., p.55-56)とティリッヒは指摘する。どこにも存在しないものが歴史内に成就されると主張するのは、ユートピア主義である。断片的に、あるいは潜在的に存在するもののみが、歴史的に実現されうるのである。しかし、「これらのことすべては、出来事が進む不可避免的な道筋を含意しているわけではない。人類を統一するプロセスで<神の国>は<遅延>し、新たな<言葉の混乱>が生じ、すべての階級を廃絶する階級は挫折し、あるいは新たな分裂の犠牲となるかもしれない。預言者的約束も歴史的弁証法も、必ず起こる事態について語っているわけではない。」(ibid., p.56) 成就されない待望と断片的現実化によってもたらされる失望を前にして、なおも、歴史的行為は「神の国」という確信を持つことができる、とティリッヒは「神の国と歴史」を締めくくっている。

次に、「二王国論」に基づくヒルシュの国家観の問題点についてはすでに簡潔に論じたが、ヒルシュの主張を見て、なおも残る重大な問題点を整理してみよう。それは、地上の王国を裁く基準は何か。地上の権力は何の裁きも受けないままに残り、完全な二元論が支配し、結果としてはすべてを地上の権力に委ねるということになりはしまいか、キリスト教の福音を「個人の救済」に限定することは果たして正しいのか、ヒルシュがナチス国家を聖化（神化）したかどうかについて、ヒルシュ自身は否定しているが、少なくとも「事実上」彼がナチスを聖化していたことは彼のナチス評価において明白であり、彼はどのような神学的基準に基づいてそのような評価を下したのであろうか、という問題点である。ティリッヒもヒルシュとの対決を通じて、このような問いにより一層明確に答える必要に迫られたと思われる。

興味深いのは、対ヒルシュ論争を通じて、ティリッヒはある一定の局面においてバルトとの共同歩調をとるようになった、ということである。もちろんそれはバルト神学を受容したということでは全くない。しかし、ナチスとの対決という時代の要請の前で、「二つの極」の一方を明確にする必要に迫られ、20年代の宗教社会主義論に対する自己批判と軌道修正を図ったという面は否定できない。その1つの現れがカイロス論の修正である。「神の国と歴史」では、唯一無二の1回的な歴史の中心としてのカイロス（イエス・キリストの出来事）と、特殊のカイロス（歴史の瞬間瞬間に内在する諸々のカイロス）が峻別され、後者は前者の審判の下に立つと定式化されているが、この修正の方向は対ヒルシュ論争においてすでに明確にされていると言える。

また、ナチスのサクラメンタルな聖化に抗して、すでに宗教社会主義論の重要原理として含まれていた預言者的精神・預言者の歴史観が改めて強調されるようになることも指摘されなければならない。「キリスト教的・預言者の歴史観を持っている人々は、旧約聖書に書かれている意味での一種の偽預言として国家主義の正体を暴き、これを攻撃しなければならない」（*ibid.*, p.50）というティリッヒの発言は、ドイツのキリスト者が旧約聖書を事実上破棄⁽¹⁸⁾し、アーリア人条項に基づいて反ユダヤ主義を押し進めたことと対照的である。

さて、以上にティリッヒ・ヒルシュ論争の主な問題点を見てきた。それらから、この論争を契機にティリッヒの思想が一層の深化・発展を遂げたことが明白に看取できる。加えて、ティリッヒ自身の渡米、第二次世界大戦の勃発という激動、ティリッヒ自身が「空虚」と表現する戦後の状況と相まって、ティリッヒの思想は後期の基礎的存在論、問いと答えの相関の方法へと発展していく⁽¹⁹⁾のだが、その中で、宗教社会主義はティリッヒ自身によってどのような自己評価を受けることになるのか⁽²⁰⁾、また、宗教社会主義に内包されていた基本的な志向性はどのような方向で引き継がれていくのかについては、精密な研究が必要とされるであろう。ただし、それは本稿の範囲を超える課題であるため、今後の研究で深めていくこととする。

【文献表】

<ティリッヒの著作および書簡は、共通の文献表を参照>

<ヒルシュの書簡>

(1) 1934: Christliche Freiheit und politische Bindung, in Tillich's EW.VI

<ティリッヒ・ヒルシュ論争およびそれに関連する研究>

(1) A. James Reimer: *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate - A Study in the Political Ramifications of Theology*, 1989, The Edwin Mellen Press

(ドイツ語版) *Emanuel Hirsch und Paul Tillich*, 1995, De Gruyter

(2) Robert P. Ericksen: *Theologians Under Hitler*, Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch, 1985, Yale University Press

(3) Renate Breipohl: *Religiöser Sozialismus und bürgerlichen Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*, 1971, TVZ

(4) John R. Stumme: *Socialism in Theological Perspective - A study of Paul Tillich*, 1978, American Academy of Religion

(5) Ronald H. Stone: *Paul Tillich's Radical Social Thought*, 1980, John Knox Press

(6) Wilhelm & Marion Pauck: *Paul Tillich - His Life & Thought*, 1976, Harper & Row

(7) Karin Schäfer: *Die Theologie des Politischen bei Paul Tillich unter besonderer Berücksichtigung der Zeit von 1933 bis 1945*

(8) Erdmann Sturm: *Introducing Paul Tillich's Writings in Social Philosophy and Ethics*, 1998 (in: MW3)

(9) 芦名定道:『ティリッヒと現代宗教論』(1994、北樹出版)

『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(1995、創文社)

「P.ティリッヒの時間論」(『基督教学研究』第9号、

1986、京都大学基督教学会)

(10) 宮田光雄編:『ドイツ教会闘争の研究』(1986、創文社)

(11) 宮田光雄:『十字架とハーケンクロイツ』(2000、新教出版社)

(12) 河島幸夫:『戦争・ナチズム・教会』(1993、新教出版社)

註

(1) 1888年6月、ベルリンから遠くないベントヴィッシュでルター派の牧師の子供として生まれ(ティリッヒは1886年8月生)、1906年カイザー・ヴィルヘルム大学(ベルリン大学)で神学の勉強を始

めた。当初、ヒルシュが問題意識としていたのは、認識論的問題（人間の知識の可能性）および歴史的問題（キリスト教信仰の根底にある歴史的性質）であったが、その後、イエス、パウロ、ルターの実存的理解がこれにとって代わった。これは、ルター・ルネサンスで有名なカール・ホルによる影響も大きい。また、この時期からキルケゴールを知り、その研究を始めている。ヒルシュは、「神との関係における真理は主体性にある」という信念を表明し始め、ルター「隠れたる神」という考えを熱心に研究した。また、ティリッヒの勧めもあって、フィヒテを2年間にわたって集中的に研究し、その結果を大学教授資格取得論文として公表している（ライマーによる）。

- (2) W & M. Pauck, *Paul Tillich - His Life & Thought* によれば、ヴィンゴルフクラブ（ヴィンゴルフは北欧語で「友情の家」を示す）は1830年頃に設立されたもので、学生たちの友情と愛国的・宗教的思想をくくむことを目的としていた。大学生たちの間に永続的な共同体をつくるために、このクラブはクナイプアーベントという社交の夕べを催し、それは学生たちの討論の場となった（p.20-21）。また、ヴィンゴルフクラブはヒルシュが家庭から受け継いだ保守的なナショナリズムを刺激し、強化した、とエリクセンは指摘している。
- (3) 「ドイツ的キリスト者（Deutsche Christen）」は、1927年以来、ナチスの志向をもつチューリンゲンのプロテスタントが用いていた名称で、その後多くの神学潮流が合流して、ナチス支持の運動となった。ナチスの支援のもとに各州の教会選挙で勢力を伸ばし、1933年以降は、ドイツのほとんどの地域における教会会議を制するようになった。帝国教会監督に就任したミュラーはその指導者の一人。詳しくは(11)宮田光雄の研究を参照、
- (4) カール・シュミット（Karl Ludwig Schmidt）は、ライマーおよびJ.R.シュトメによると、1920年代にはカイロス・グループに属して宗教社会主義運動に携わり、1930年代初期にはボン大学で新約学を教え、カールバルトの同僚であり友人であった。シュミットもまた、1933年にはナチスによる追放の脅威にさらされていた（Reimer, p.253, Stumme, p.35）。非合理主義・政治的ロマン主義の立場から政治神学を提唱したカール・シュミット（C. Schmidt）とは別人。
- (5) ティリッヒがこの論争で採用した戦略は、ヒルシュがティリッヒら宗教社会主義と類似の概念を用い、宗教社会主義の側に与する可能性を持ちながらも、本質的な点でそれらの概念を歪曲し、結果として全く異なる結論を導き出しているというヒルシュの内在的矛盾を暴露することであった。
- (6) ティリッヒによると、カイロスとは、無制約的な内容と無制約的な要請に満ちた時機を意味する。「カイロスは、現在と未来、所与の聖なるものと当為の聖なるものが互いに触れ合い、その具体的緊張の内から新たな創造がなされる、満ちた時機である。」（Tillich [1923b], S.108）
- (7) サクラメント（聖礼典）あるいはサクラメント的なものについても、ティリッヒは弁証法的に分析し、一面的な否定も一面的な肯定も行わない。宗教史的に見れば、終極啓示（イエス・キリストの啓示）への準備の第一段階では全てのものがサクラメントの対象に変えられ、サクラメント的・祭司的実質が保たれるが、それは啓示媒体を啓示内容にすり替え、デーモン化する傾向にある。第二段階は批判

的段階であり、神秘主義的、合理的、預言者的な形態で批判は遂行される。これらは互いに結合しうる。 sacramental・祭司的の制度に対する預言者的批判も合理的批判と結合し、歪曲された sacramental主義に対する預言者的闘争が行われ、その過程で、普遍啓示の啓示的要素が受容され、発展せられ、改変される (Tillich, [1951a], p.153-160)。宗教改革的批判もまた、 sacramental主義に対する闘争である。「プロテスタント的批判の全ての側面は、 sacramentalな対象化とデーモン化に対する預言者的精神の攻撃として理解してもよいだろう。」 (Tillich, [1930b], S.152)。しかし、その一面的な否定は、プロテスタント自身にとって致命的なものになる、ともティリッヒは指摘する。「 sacramental的諸要素 (それは個々の sacramentalと同じではない) が完全に消滅するとすれば、それは儀式的消滅と教会の存在そのものの廃絶にまで至ることになるだろう。」 (ibid., S.153) プロテスタントは前預言者的、前プロテスタント的な sacramental主義に戻ることはできないが、信仰と sacramentalの相関関係に依拠し、すべての自然に sacramental的な性質を付与するという形で、 sacramentalの新たな普遍性を取り戻さなければならないと指摘している。

- (8) 1934 年当時の神学的諸潮流について、ティリッヒは、バルトの弁証法神学、ヒルシュらの「青年国民ルター主義者」の神学、ティリッヒおよび宗教社会主義が掲げるカイロス神学、の3つが重要であったと見なしていた。一方の極に立つのはバルト神学であり、歴史の「非弁証法的」理解によって抽象的な超自然的領域へ逃避している。他方の極にはヒルシュの神学があり、これもまた「非弁証法的」理解によって、超自然的領域を「今ここ」へと崩壊させている。これに対してティリッヒは、神的なものと人間的なもの、超越と歴史について、弁証法的な理解を用いてアプローチしようとしている、というのがティリッヒの主張である。
- (9) ティリッヒは1935年の第2書簡の中でも、ティリッヒが突然バルトの側に立ったことにヒルシュが驚きを表明しているのに対して、「 sacramentalリズムとの闘いにおいて、私はバルトの側に立つ。というのはこの闘いにおいては、社会主義の中にも (世俗的な形態においてではあれ) 含まれている預言者的要素をバルトが代表しているからである。祭司的・ sacramental的要素を全く排除するのは私の意図ではないが、イデオロギーを創出し権力構造を聖化するために sacramental的要素を悪用することを防止することは、キリスト教の歴史全体および前史においてずっと重要であったし、今日一層重要になっている。」 (Tillich [1935a], S.118) と述べている。
- (10) バルト神学に対するティリッヒの評価は、同時期の1935年の「弁証法神学のどこが誤っているのか」においても明確にされている。ティリッヒのバルト批判は、弁証法的でない、逆説を超自然的に確保している、という2点に集約される。ティリッヒはバルトが『ロマ書講解』の中で用いている「不可能の可能性」という言葉を取り上げ、これは弁証法ではなくむしろ逆説であり、それは否と然りが相互に組み合わさる思想運動をもたらさず、その逆説を他の言葉で絶えず繰り返させるだけであると指摘している。不可能なことの現実化について語るには、超自然的方法と弁証法的方法とがある、とティリッヒは指摘する。超自然的方法は、出来事の神的性質を人間的可能性と混同することを避けよ

うとして、神の行為を歴史の中に投入された異質なものとして語る。それに対して、弁証法的方法是、「神的可能性を人間的可能性として解釈することは否定するが、神的可能性に対する問いは人間的可能性であると主張する。」(Tillich [1935b], p.137) また、「たとえ予備的にはあれ(…) 神的な答えがすでに常に与えられているのでなければ、神的可能性に対する問いも提出されないと主張する。」(ibid., p.137) ティリッヒは問いと答えの相関性を明確に提起しているのである。そして、イエス・キリストの出来事を「歴史の中に突入し、そして歴史によって受け入れられるものとして語る」のが真の弁証法思考であると、自らの神学こそが真の意味での「弁証法」とであると宣言している (ibid., p.138)。

- (11) ティリッヒは、後にユートピアとユートピア主義についての考察をまとめ、ユートピアの肯定性(ユートピアは人間の本質に根差した真理であること)、ユートピアの否定性(ユートピアは人間の疎外と有限性を忘れ、有限なものを永遠なるものと取り違えること)、ユートピアの超越(ユートピアの否定性を根源的に超えることによって克服すること)の3点を指摘している(Tillich [1951b], S.567 ff)。ユートピアとユートピア主義に対する検討は、宗教社会主義を研究するに当たって不可欠な要素であるが、別稿での検討に譲ることにする。
- (12) ティリッヒは、1923年の「宗教社会主義要綱」の中で、政治的領域の強調に対する宗教的留保(reservatum)について述べ、「責務のない留保は不可能であって正しくなく、同様に留保のない責務の肯定も正しくない」と書いている。(Tillich [1923b], S.109ff)
- (13) 第二次世界大戦後、シュツットガルト戦争責任告白を経て、ドイツ国内のみならず世界のキリスト者の間で、ナチスを生み出しその支配を許したドイツにおけるキリスト教の責任を掘り下げて検討しようとする動きが始まった。中には、ドイツ教会闘争において中心的な役割を果たしたのはバルト神学とそれに支えられた告白教会であり、ヒトラー政権とナチズムに迎合したのはルター神学、中でもその「二王国論」という極論もあったが、その後緻密な研究が進む中で、事態はそれほど単純ではないことが明らかになっている。ドイツにおいてもルターの「二王国論」を根拠に抵抗闘争を闘ったキリスト者は数多く、またノルウェーの告白教会の場合は、ルターの「二王国論」に依拠しつつ、ナチズムに対する抵抗の根拠を次のように語っている。「この世の統治の法は、身体や財産やこの世における外的なもの以外にその力を及ぼすことはできない。…アウグスブルク信条のように、二つの統治のうち一つのものが他のものを支配しようとする場合、それは神に対する罪である。国家が霊に対して専制君主となり、良心を拘束しようとする場合、それはもはや神の道具ではなく悪魔的な力である。ここに国家に対する服従の限界がある。」これらの例は、ルターの「二王国論」が、ナチスに対する抵抗の原理として作用しうることを示している。
- (14) E. Hirsch, *Deutschlands Schicksal*, S.126 (ライマーによる)
- (15) この点に関連して、ティリッヒが第1の書簡の中で、ヒルシュの神学には、社会科学的分析が欠けていると批判していることは重要である。ティリッヒは、神学、宗教哲学と関連諸科学の關係に十分な

注意を払った体系的思想家であり、ヒルシュがドイツとヨーロッパの現状について、国際的、社会科学的分析を行わず、さまざまな事象をドイツ国内の危機に限定している点を指摘する。

- (16) これは、後に『組織神学』第1巻の中で明確に定式化される「相関の方法」に他ならない。『組織神学』においては、問いとしての人間状況の実存論的分析と、それに対する答えとしてのキリスト教の使信が相関するのである。
- (17) すでに注記(8)で述べたように、ティリッヒは、ユートピアの真理性を肯定する。ただ、その有限性を閉却して永遠の真理と取り違えることをユートピア主義として斥けるのである。
- (18) 1933年11月、急進的ドイツのキリスト者の主催した集会で、ライホルト・クラウゼは、ローゼンベルクの『二十世紀の神話』の言い回しを用いて、新旧約聖書をすべての「非ドイツ的」要素から「解放する」ことを提案した(宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』.81-82頁)。チューリングゲン派の中には、明確に旧約聖書を拒否した者もいた。また、同派のレフラーはイエスがユダヤ民族の只中で最大の反ユダヤ人となり、最も積極的な反ユダヤ主義者となった、と書いているという(同書101頁)。
- (19) ティリッヒ思想の変化発展の時代区分およびそのメルクマールについては、芦名定道の『ティリッヒと現代宗教論』第1章を参照。
- (20) ティリッヒは1949年の「宗教社会主義を超えて」の中で、「宗教社会主義の基本概念は有効であり、それらがヨーロッパを形成しうる唯一の政治的・文化的方法を指し示していることを信じて疑わない。しかし、宗教社会主義の諸原理を取り入れることが、予見しうる将来に可能であるかどうかについては確信がない。創造的なカイロスの代わりに、私が目にはしているのは一種の真空状態であり、それは受容し堪え忍ぶことによってのみ創造的なものに変えることができ、またあらゆる未熟な解決策を拒否しつつ、待つという<聖なる空虚さ>の深まりへと変容されるのである。」(Tillich [1949], p.527)と述べている。それは、宗教社会主義の現実的挫折と米ソの対立という戦後状況の中におけるティリッヒの苦悩と新たな思想展開への覚悟を示した言葉であると言えよう。

(いわき・あきら 京都大学大学院文学研究科修士課程)

